

RÓZSA ERZSÉBET

HELLER ÁGNES FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIÁJA A RENESZÁNSZ EMBER CÍMŰ MONOGRÁFIÁJÁ- BAN

*A filozófiai antropológia a születő modernitás tükrében: a dinamikus
ember mint fogalom és eszmény*

Resümee: Im Aufsatz wird die philosophische Anthropologie von Ágnes Heller behandelt, die sie in ihrem Buch 'Der Renaissance-mensch' (erste Auflage: A reneszánsz ember, Budapest 1967) ausgeführt hat. Die Renaissance wird als Geburt der Moderne mit der das Menschenbild beeindruckten Folgen dargestellt. Das ist die Zeit der Geburt der Individualität, des 'dynamischen Menschen', der Pluralität der Lebensformen. In dieser Periode hat der Geschichte die Auswahl der Traditionen eine grosse Bedeutung bekommen, die eine spezifische kulturelle Hermeneutik ausgestaltet hat. Diese sind die Hauptmomente, die den Interpretationshorizont der Renaissance von Ágnes Heller nach der Deutung des Verfassers bilden. Obwohl sie inzwischen ihre Auffassung zur philosophischen Anthropologie verändert hat, ist ihre Darstellung über die Renaissance bis heute sehr spannend.

A reneszánsz ember Heller legnépszerűbb könyve, a legtöbb nyelvre ezt a művét fordították le, és a legtöbbször ezt jelentették meg szerte a világon. Magyarországon először 1967-ben. Ahogyan a szerző mondja, úgy olvassák, mint egy regényt. Természetesen nem imponáló népszerűségi indexe miatt választottuk most következő elemzésünk tárgyául ezt a monográfiát. Itt elsősorban mást szeretnénk kideríteni, ezért most a monográfiát mint Heller első antropológiáját olvassuk, mégpedig hermeneutikai értelemben szövegnek tekintve azt, Heller filozófiai antropológiája szövegének.

A *reneszánsz a modernitás születése* Heller koncepciója szerint is. Az antik filozófiát is erre a dimenzióra vonatkoztatva értelmezte, az Arisztotelész-könyvben is azt kereste, hogy az antikvitas mennyiben járult hozzá a modern individuum kialakulásához? Az ottani retorika nyelvén kifejezve, Heller abban a szövegben a „válságtudat”, a „szerencsétlen tudat” antik és modern változatai tükrében értelmezte az antikvitas bölcséletét. A másik értelmezési keret az volt, hogy a társadalmi lét ontológiáját, ennek kategóriáit, mindenekelőtt a munkát hogyan alkalmazták az antik bölcselők? De végül is nem ezek a jelmezek az érdekesek, rég ki is mentek nála a divatból, és akkor sem igazán állt jól a szerzőnek egyik-másik darab vagy stílus. Az igazán érdekes az, ahogyan a modernitást az „ember”, a szubjektum perspektívájából kezdi elgondolni: a „születő magánember”, az „ember saját élete”, az „egyen autonómiája”, az „erkölcsi rizikó” olyan retorikai elemek, amelyek már az Arisztotelész-monográfiában is jelzik és mutatják ennek az érdeklődésnek az irányát, a modernitás történetileg és szisztematikusan is kitüntetett dimenziójának és az antropológiának az összekapcsolását. Erre igazán az 1967-ben kiadott *A reneszánsz ember* című monográfiában került sor.

A könyv bevezetésében Heller a filozófiai antropológiai kérdésfelvetést exponálja, mégpedig a reneszánsz felfogását az antikvitásra, illetve az „igazi történelmi antropológiára” vonatkoztatva. A marx-lukácsi narratíva ez az „igazi történelmi antropológia”. Ugyanakkor ennek a kifejtésben igazán érdemi szerepe mégsem lesz, hiszen a könyv valójában a *reneszánsz antropológiáját rekonstruálja*, és már nem számonkérés abban az értelemben, ahogyan az Arisztotelész-könyv bizonyos elemei még számonkérésnek hatottak. A történetiség követelményét megőrzi, de mégis másként: a jövő perspektívája kikopik a szövegből, a jelen lesz az idődimenzió meghatározója, a múlt pedig a jelenre vonatkoztatottságában, a jelen szemszögéből választott saját múlt és hagyomány lesz. A reneszánszot mint a modernitás születését Heller ebben a történelmi koordinátában helyezi el, a jelent, beleértve „saját akkori jelenét” is, történetfilozófiailag a modernitás tartományában helyezi el.

A reneszánsz Heller számára mindenekelőtt a modern embernek mint *individuumnak a születése*. A modern ember azonban nemcsak az egyediségében tételezett ember, hanem az univerzalitásában is tételezett ember. Ahogyan a bevezetésben mondja, az „emberiség” kategória a reneszánsz szülötte, és ez itt „általános társadalomfilozó-

fiái és antropológiai aspektusban” jelenik meg.¹ Az egyén „*saját sorsa*”, valamint az „*emberiség*” azok a fogalmak, amelyekkel Heller megjelöli ezen emberkép két szélső „szubjektumát”. Ezzel már adva is van az a feszültség, amely a végső forrása a reneszánsz ember dinamizmusának. Ezért ha a reneszánszot meg akarjuk érteni és meg akarjuk világítani, akkor ennek emberképét a benne eleve adott ezen feszültségek és mozgások felől kell rekonstruálnunk.

Az antropológiához fordulás ezen túl azért is természetes és kézenfekvő, mert voltaképpen a *reneszánsz alkotta meg a filozófiai antropológiát*. Az antik bölcsélet a helleri koncepció szerint az embert elsősorban az etika mint erkölcsiség tartományában írta le, a reneszánsz viszont az antropológia közegében és ennek apparátusával. Heller filozófiai értelmezési horizontjának többszólamúsága ebben a relációban is világosan látszik, miként az is, hogy a *három komponens* felvétele nem önkényes eljárás volt a részünkről, hanem Heller Ágnes koncepcióját követtük, aki ezeket mint *történeti mintákat* is beemelte és integrálta bölcselétébe. Az etika tulajdonképpen az antik bölcsélet, az antropológia viszont a reneszánsz, a mindennapi élet pedig a kifejlett modern polgári világkorszak felfedezése. Itt azt is láthatjuk, hogy Heller nem szélsőségesen „modernista” a hatvanas években sem, és nem gondolja azt sem, hogy valami vadonatújat kell felfedeznie; ő is, miként a reneszánsz, *tudatosan a múltból* építkezik, saját múltat választ magának, és ezeket a hagyományokat teszi saját bölcselete tartópilléreivé.

Heller a modernitás születését és a filozófiai emberkép kialakulását a *dinamikus ember* fogalmának megalkotásával kapcsolja össze. A dinamikus ember a modernitás szülötte, főhőse a modernitás drámáinak, egyszersmind – és tökéletesen érthetően – a filozófiai antropológia szubjektuma. De ki is ez a dinamikus ember? „Történeti” és „szisztematikus” választ kapunk erre. Történetileg a dinamikus ember ellenpólusa a statikus ember, aki a nem-modern vagy premodern társadalmak szubjektuma. Ez a fogalmi korreláció nemcsak történetfilozófiai és antropológiai szembeállítás, hanem egyúttal, sőt elsősorban *értékkülönbségeket* fejez ki: a modern, dinamikus ember minden ellentmondásosságával együtt is magasabb kvalitás, mint a premodern bornírt egyén. A nem és az egyed történelmi fejlődésének diszkrepanciája az igazán feszítő probléma. A dinamikus ember sorában és életében is lecsapódik ez a diszkrepancia, amely a modernitás fejleménye, a kapitalizmus, az elidegenedés konzekvenciája.

Ám ennek ellenére sem fér kétség ahhoz, hogy az ellentmondásokkal teli modern individuum és ennek élete értékesebb, következésképpen sokkal inkább választható minta, mint a stagnáló társadalmak statikus szubjektumának mégoly harmonikus, ám differenciálatlan és bornírt élete.

Itt kapunk magyarázatot arra, hogy Heller miért is különbözteti meg olyan határozottan és következetesen az *embereszményt* és az *emberfogalmat*. Az emberfogalom és az embereszmény a helleri antropológiának két különböző dimenziója. Az emberfogalommal a filozófus azt írja le, ami van, azt, hogy mi az ember a jelen koordinátái között értelmezve. Az embereszmény viszont egy korszaknak, vagy egy filozófiának az értékválasztása, amely a jelen koordinátáira kívülről tekint, nem fogadja azt el automatikusan, fenntartásokat fejez ki, sőt esetenként azt is, hogy mit kellene vagy mit lehetne a jelen helyett legalább elképzelni. Heller történeti áttekintése szerint az embereszmény és az emberfogalom az antikvitásban végső soron egybeesett, aminek alapja az eszményített poliszpolgár volt. A kereszténységben viszont szembekerültek egymással, hiszen itt az emberfogalmat a depraváció terhelte meg. A kereszténység embereszményében azonban megjelentek olyan elemek, amelyek a modernitás számára fontosak lettek, az egyenlőség, a szabad akarat és egyfajta univerzális közösség, amit a keresztény világ közössége hordozott.

A reneszánszsal az emberfogalmak és az embereszmények *pluralitása* lépett a történclem színpadára, az egységes eszmény és az egységes fogalom helyett a *konkrét* embereszmények sokfélesége és gazdagsága. A dinamikus ember fogalmát és eszményét történeti alakulásában követve, ezzel megtaláltuk a modernitásnak Heller számára egyik legfontosabb sajátosságát: a pluralitást. A születő modern individuum, a dinamikus ember saját egyéni útját keresi, először istenhez, amiknek a reprezentatív kifejezésére a protestantizmusban kerül sor, majd a világi életben is, amit viszont a művészetek, a tudományok és a szépirodalom reprezentálnak: rekapitulálják a reneszánszban születő individualitás univerzalizását és konkrét sokféleségét.

Hogy ki vagy inkább mi a dinamikus ember, erre a kérdésre nemcsak történeti választ, hanem szisztematikus választ is kapunk. Abban az értelemben, ahogyan éppen az imént jeleztük: Heller a dinamikus emberben egyszerre modellálja az emberiség születő univerzalizását és születő individualitását. Az emberiségre való vonatkozás

és saját sorsának megalkotása egybekapcsolódik benne, tetteiben, gondolataiban, egész életvitelében. Nem véletlenül hangsúlyozza Heller, hogy a reneszánsz az egész életmód átalakulását hozta magával, és bár antik vagy keresztény mezben, de valami teljesen új fejeződött ki ebben: az egyéni sors és az osztársadalmi mozgás individuális összekapcsolása. A következőt írja Heller: „Az egyes ember tehát kezdte – nemcsak etikai értelemben – megalkotni saját sorsát. Így vált a dinamikus emberfogalom központi kategóriájává az ember és sors dialektikája.”² Tegyük hozzá: a dinamikus ember sorsteremtő, önmagát alakító, viszonylag autonóm lény, méghozzá úgy, hogy benne az ember univerzálisként feltételezett teremtmény és önteremtő képessége is testet ölt. Többé nem születik ennek vagy annak, hanem lesz valaki, mégpedig önmaga, de nemcsak önmagából, sőt nem is csak önmagától. Sorsában önmagát választja és alakítja, de ez a választás túl is mutat önmagán. Nem, vagy elsősorban nem etikai értelemben, de nem is az egzisztenciális választásnak abban a jelentésében, amelyről a modern élet mindennapisága kapcsán lehet és kell beszélni. Az ember individualitásának a reneszánszban nem határa, nem is ellenpontja az emberiség, hanem a most felfedezett szubsztantuma, ami benne magában, a dinamikus ember individualitásában testet ölt. Mégpedig egy új elemmel gazdagodva. Az antropológiai probléma ugyanis, a dinamikus ember modelljén is láthatóan, nemcsak társadalmi probléma, nem is csupán erkölcsi kérdés, mint a antikvitásban, hanem *pszichológiai* rejtvény is. A rejtvény megfejtésének kulcsa az ember végtelen tökéletesedésének feltevése tájékán található. Nembeli és individuális értelemben is, mivel az ember fejlődéstörténete és az egyén személyes fejlődéstörténete a reneszánszban egymásra utaló feltevések és elvárások.

A dinamikus ember ugyanakkor nemcsak az emberiség fogalmává tágulva, nem csupán ebben az antropológiai értelemben univerzális. Miután a reneszánsz a modernitás születése, ezért történetileg átmeneti karaktere is van, amiből aztán további konzekvenciák adódnak. A reneszánszban a filozófia és a filozófus pozíciója nem kiváltság, sem tradicionális értelemben, sem másként. A reneszánsz bölcsesletnek és kultúrának van egy sajátos, a keletkező modernitással összefüggő és a modernításban oly fontossá váló vonása, a közeledés a köznapisághoz és a mindennapi problémákhoz, egyáltalán, a mindennapisághoz.³ Ahogyan Heller fogalmaz, „a magatartás és a világkép egysége ebben az értelemben válik attitűddé” a reneszánsz-

ban.⁴ Goethe maximája, a „nap követelményének” való megfelelés, minden ember teljességének lehetősége voltaképpen a reneszánsz felfedezése és elvárása. A „köznap teljesség” a változás lehetőségén alapul, s akár egészen addig is elmelehetünk, hogy „... lehetek más emberré, mint tegnap voltam”.⁵ Ennek az új attitűdnek a morális ekvivalense a „tisztességes ember”, a „köznap életben gyakorolt aktív jóság”, ahol a civil kurázsizs a legmagasabb érték. De Szókratész és Jézus alakjaiból is ezt a köznap hősiességet olvassa ki a reneszánsz, a sorsot mint következetes életvitelt, amely nem kivételes és amelynek nincs többé elit karaktere, hanem minden ember számára választható út.⁶ Ezt a sorsot már nem a boldogság jegyében értelmezzük, hanem a szabadság legfőbb értéke alapján. A szabadság és nem a boldogság utal a modernitásban a nembeliségre, az emberiségre. A boldogság többé nem centrális kategória, nem is etikai fogalom, hanem a mindennapi élet kategóriája lesz: az értelmes élet tartósabb és a pillanat villanásnyi boldogsága az, ami a modern kor mindennapjaiban elérhető. Íme, újra *A mindennapi élet* utolsó momentumánál vagyunk, holott az még meg sem íródott: a dinamikus ember, a reneszánsz emberképének középponti alakja, a modernitás drámáinak főszereplője annak egyik lényeges tendenciáját szimbolizálja, a „mindennapok humanizálásának” követelményét.⁷ A reneszánsz antropológiai univerzalizációja is kifejeződik a mindennapok humanizálási törekvésében, ugyanakkor ez morális és pszichés jelentéssel egészül ki. Ám a reneszánsz szellemiségének megfelelően, az univerzalizációt mindig ellenpontoszza az individualitás és a konkrétság önmagában is plurális természetű elvárása. Az antropológiában éppen úgy, mint a morálban – a reneszánsz Heller szerint a „legfőbb jó” trónfosztása.

Az antropológia első szövege: a reneszánsz ember kulturális hermeneutikája; A hagyomány újraértelmezése és az önértelmezés dilemmái

A hermeneutika kifejezésnek ebben a fejezetben sajátos jelentést adunk, mégpedig Heller koncepciójából következő jelentést. Heller a reneszánsz emberképének kialakulásában meghatározó szerepet tulajdonít egy sajátos ténynek, annak, hogy a reneszánsz önértelmezése és önmeghatározása során *tudatosan a múlt*hoz fordul. Múltat és ezzel hagyományt választ magának akkor, amikor önmagára reflektál, amikor saját arcképét festi meg; ezt a hagyományt és ezt a választott

múltat önértelmezésének konstituensévé teszi. Heller Sartre véleményéhez csatlakozva, ebben a szabadság kifejeződését látja: „A reneszánsz az első olyan kor, mely múltat választott magának. Sartre joggal látja ebben a szabadság egyik ismervét. Ez a rendi-közösségi kötelekektől való megszabadulás jele – hiszen a közösségi, rendi kötelekekben élő népek múltjukat mítoszaikban adottan, készen kapják.”⁸ Heller a reneszánsznak ezt a sajátosságát azzal a gondolattal kezdi felfejteni, hogy nem annyira a politikatörténet és nem is a külső történelem felől érthetjük meg, hogy a reneszánsz valójában micsoda, hanem a kultúrája felől, amennyiben a reneszánszt a kultúra tartományában és a kultúra tartományaként fogjuk fel. A reneszánsz tehát mindenekelőtt *sajátos kultúra*, amelyben minden réteg megtalálja életérzéseinak, ízlésének kifejezését.⁹ Ez a kultúra viszont mint hagyatékhoz, „alapanyaghoz” fordul az elmúlt korok kultúrájához: a kulturális hagyatékot alapanyagnak tekinti saját értékei, attitűdjei, konfliktusai kifejezésére. Szókratész és Krisztus alakja, egyáltalán az antikvitás és a kereszténység olyan közeg, amelyet egyfelől mint saját múltját választja, másfelől viszont *saját önértelmezése* koordinátái között át is értelmezi, azaz *saját hagyományává* teszi.

A könyv első fejezetének tárgya pontosan ez, amit Heller a következőképpen foglal össze: „Az első fejezet a *múlt meghódításának*, *újraválasztásának*, az emberiség két nagy kulturális öröksége szintetizálásának kérdéseit tárgyalta.”¹⁰ Az antikvitást, illetve a zsidó-keresztény hagyományt az egyenlőtlen fejlődés történetfilozófiai keretében elhelyezve, végül is az itáliai reneszánszt jelöli meg vizsgálódásai középpontjaként, kitekintést ígérve az angol reneszánsz kultúra drámaiságára és a francia reneszánsz reflexiós műfajára. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Heller koncepciója szerint a reneszánsz hermeneutikája nem csak filozófiai hermeneutika, hanem tág értelemben vett *kulturális hermeneutika*, amelynek köntöséből bújik majd elő a filozófiai antropológia. A kötet architektónikája világosan mutatja ezt; az első fejezet a múlt újraválasztásának kérdéseit, tehát a reneszánsz kulturális hermeneutikájának problémakörét tárgyalja, az utolsó pedig a filozófiai antropológiát. Azonnal adódik egy számunkra döntő kérdés: mi a viszonya a kulturális hermeneutikának a filozófiai antropológiához? Van-e egyáltalán egymáshoz közük? Mielőtt erre válaszolnánk, előbb a reneszánsz kulturális hermeneutikájára vetünk egy pillantást. Ezt már csak azért is érdemes

megtennünk, mert a filozófiai antropológiával való kapcsolata mibenlétére így deríthetünk fényt.

Heller a reneszánsz műltválasztása döntő sajátosságának azt tekinti, hogy az semmiképpen sem „visszatérés” az antikvitáshoz, kétféle értelemben sem. Azért, mert nem visszatérésről van szó, hanem a fenti értelemben vett hagyományválasztásról, és azért, mert nemcsak az antikvitásról van szó, hanem a zsidó-keresztény hagyományról is: „A reneszánsz reprezentatív embereinek gondolkodásmódja és képzelete legalább annyira a zsidó-keresztény hagyományban gyökeredzik, mint az újrafelfedezett görög-római világszemléletben.”¹¹ Két fontos sajátossága ennek a hagyomány-választásnak, hogy a reneszánsz összeolvasztja ezeket, továbbá hogy ezzel az összeolvasztott antik és zsidó-keresztény hagyománnyal, mítoszkinccsel emberi *magatartásokat* fejezett ki, szimbolizált és modellált. Pontosan azért, mert mind a hagyománynak, a múltnak az átértelmezését, mind pedig a reneszánsz sajátos kultúrájának megteremtését végső soron magának a reneszánsz embernek a sajátos problémái indukálták. Michelangelónál putto és a gyermek Jézus, Mária és Szibilla, Jézus és Apollón figurái összeolvadnak, ami viszont a közös értékeket, attitűdöket és konfliktusokat fejezi ki. Nemcsak a reneszánsz és a kereszténység közös mozzanatait, hanem a reneszánsz problémái és érték-választásai felől elgondolt közös vonásokat is egyfajta sajátos reneszánsz magatartás alapján gondolták el és élték át. (Ilyen közös és általános vonás pl. a szekularizáció mint a vallásosság személyessé, individuálissá válása, amivel viszont a kereszténység elvilágiasodása felgyorsul.)

Az emberi magatartásminták és attitűdök választása tehát a műltválasztás legdöntőbb szempontja, vagyis a reneszánsz kulturális hermeneutikájának a kulcsa a reneszánsz ember. A könyv címe innen nézve is jogosan „A reneszánsz ember”, hiszen a reneszánsz mindent, a múlthoz való viszonyt is ennek a perspektívájából gondolja és képzei el. Míg a „dinamikus ember” fogalma a reneszánsz ember történetfilozófiai meghatározására teszi a hangsúlyt, a „reneszánsz ember” pedig egy attitűd kifejezése. Annak az attitűdnek, amely a reneszánsz összes sajátosságát az „emberire”, pontosabban az emberi magatartásra vonatkoztatottságában jeleníti meg. A múlthoz való viszonyt éppúgy, mint önmaga kimunkálását. Ezért a kulturális hermeneutikának nagyon is sok köze van nemcsak a reneszánsz emberképhez általában véve, hanem konkrétan annak filozófiai antropológiájá-

hoz is. Ezért tökéletesen érthető, hogy egy kulturális hagyomány, ami az egyik legdöntőbb hagyomány, a sztoa és az epikureus hagyomány a reneszánszban magatartási minta és példa lesz: „Így a modern sztoicizmus, illetve epikureizmus korántsem valaminő konkrét filozófia többé, még kevésbé valamilyen filozófiai rendszer. A valósághoz való alapattitűd, erkölcsileg színezett magatartás, mely egészen különböző filozófiai rendszerekhez párosulhat. Persze nem akármilyen filozófiai rendszerekhez. Mégis marad mindig egy ontológiai bázisa, mely nélkül ez az alapattitűd nem jöhetne létre. Ez a valóság vágyainktól, álmainktól és partikularitásainktól független léte, mellyel számot kell vetnünk, melyből tetteinket indítanunk kell, tudván, hogy tetteink ebben a világban gyűrűznek tovább, s hogy csak mi – magatartásunkkal, tetteinkkel, életünkkel – adhatunk „értelmet” ennek a világnak, s kell, hogy értelmet adjunk neki.”¹²

A múltválasztás téje tehát nem kevesebb, mint a közösségeiből kiszakadófélben lévő egyén számára az értelmes élet megválasztása, az élet „értelmesként” való megélése. Ez viszont már a kifejtett modern individuum kérdése, és ezért elvileg mindenki, minden egyes ember kérdése. A kötet architektonikájában igen szemléletesen fejeződik ki, hogy Heller a reneszánsz emberképet mint attitűdöt három rétegre bontotta fel. Az első fejezet témája a kulturális hagyományban történő önértelmezés, a második az élet, a mindennapiság közegeiben, az életmód és az erkölcs dilemmáiban felmerülő kérdésekkel foglalkozik, az értelmes élet problémájára vonatkoztatva, és végül a harmadik fejezet tárgya a filozófiai reflexió, a reneszánsz filozófiai emberképe. A kulturális hermeneutika, a mindennapi élet történeti szociológiája és a voltaképpeni filozófiai antropológia együtt alkotják a reneszánsz emberképet, együtt ábrázolják a *reneszánsz attitűdöt*. A reneszánsz ember c. könyv pontosan ennek az attitűdnek a bemutatása. Mert a reneszánsz ember – már és még – nem csak fogalmakkal rekonstruálható, hanem inkább dinamikájában és sokféleségében mint attitűd ragadható vagy világítható meg. Ezzel megadtuk a kulturális hermeneutika helyiértékét, megmutattuk annak antropológiai jelentését, ám számunkra fontos belső sajátosságait még nem. Most tehát erre kell sort kerítenünk.

A kulturális hermeneutika múltválasztásának sajátos *szerkezete* van. A kiválasztás szempontja valamilyen *hasonlóság*, mert a múlt választása, ahogy Heller mondja, nem lehet „teljesen önkényes”. Persze az is lehet, hogy a „modern interpretáció” teremti meg a ha-

sonlóságot. Ám a kiválasztott mítoszok, hagyományok ebben az esetben is „átstrukturálódnak”. Tegyük hozzá, hogy nemcsak státuszuk, hanem jelentésük és szerepük is megváltozik: az egyszerű ismétléstől az utánzáson, a mezek viselésén át az átértelmezéshez jutunk, amikor ezt a szálát fejtjük fel. A jelentés nemcsak mentálisan, hanem praktikusán is átalakul: a választott múlt elemei *precedensként* „.... erkölcsi és cselekvési biztonságot adnak”.¹³ A reneszánsz ebben a vonatkozásban is sajátos helyzetben van, mert precedensválasztása többé nem olyan rögzített, mint korábban volt, hanem az egyének és a csoportok is „.... mozgástérhez jutnak saját precedensük megválasztására”.

Ezzel a reneszánsz új horizontot teremtett: a *szabadság* egy tartományát mutatta meg a múlt megválasztásában, ami a történelem és az egyén kapcsolatára nézve két további fontos konzekvenciával járt. Az egyik az, hogy ebben a választásban a szabadság sajátos formája alakul ki: a történelemnek a kultúrában, a kultúra által való elsajátíthatósága az egyes emberek, és elvileg minden egyes ember számára. A másik következmény az eddigi történelemnek mint „előtörténetnek” és a „választott történelemnek” a szétválasztása. Közös mozzanat viszont az, hogy a reneszánsz ember mindkettőt saját magára vonatkoztatja, a választott történelmet és a kultúrát is, mégpedig életvitelének, attitűdjé kiformálásának perspektívájából. Heller a sztoikus és az epikureus filozófiai hagyomány elemeit sorbavéve, megmutatja, hogy a reneszánsz ezeket (pl. a természetfilozófiai elveket, az élet és a halál, az istenek és a világ kérdéseit) a dinamikus embereszménynek megfelelő magatartásmintaként értelmezi. Így alakulnak ki a reneszánsz keretében a sztoikus-epikureus magatartás típusai, az „udvari ember”, a „nevelő”, a „moralista”, a „politikus”. A „tisztességes ember” pedig a modernitás hajnalának új etikai attitűdje, aki az önmagához való hűséget és a civil bátorságot egyesíti: a reneszánsz „reprezentatív típusa”. Shakespeare Horatiusa szép példa erre.

Az ember legmagasabb rendű mintája, a „csúcsmodell” viszont Szókratész és Jézus, együtt, elvont eszményképpé stilizálva. Közös és a reneszánsz számára példaszerű vonásaik a saját élet következetes végigélése, a tanítás összeforrottsága az étellel és a köznapiság. Mégpedig abban az értelemben, hogy tanításaik „.... nem bölcsességek a szó tudományos értelmében, de azok a szó morális értelmében – tehát mindenkire szól, utjuk minden ember számára nyitva

áll.”¹⁴ Ezekben az alakokban a reneszánsz önmaga lehetőségeire kérdez, arra, hogy miként lehet az emberiség, a nembeliség értékeit és vívmányait megismerésíteni? Könnyű belátnunk: a helleri filozófia végső érték- és értelmezési horizontja egyik saját múltbeli mintáját is felfedezi itt. Éppen azért, mert olyan sajátosságokról van szó, amelyek „... e két megragadó alak közös vagy hasonló vonásait a reneszánsz embereszmény legáltalánosabb, legvégső szimbólumaivá tették”.¹⁵ De Jézus és Szókratész összefonódása nemcsak a legelvontabb, hanem a „legérzékletesebb forma, melyben az antik és keresztény hagyomány szintetizálása végbement”.¹⁶ A reneszánsz kulturális hermeneutikájának a csúcspontja, egyszersmind a reneszánsz attitűd legtökéletesebb „áthagyományozott alakjai” Jézus és Szókratész: ecce homo. A modern emberről szóló dráma első felvonásának ők a főszereplői, noha szövegük még a múlt retorikájában gyökerezik. A reneszánsz kulturális hermeneutikája olyan antropológiai szöveg, amelynek terminológiája és retorikája arra utal, hogy gyakran még másként és másnak nevezi magát, mint ami valójában.

A reneszánsz emberképe: a reneszánsz attitűd és a filozófiai antropológia

Heller Ágnes A reneszánsz ember-t három nagy fejezetre tagolta. Az első fejezet témája az, aminek a tárgyalását éppen most fejeztük be, a reneszánsz múltválasztása, vagyis a hagyománynak mint önértelmezése konstituensének megválasztása. A harmadik fejezet a „sajátosan reneszánsz antropológiáról” íródott, a „gyökeresen új problémák végső elméleti megfogalmazásáról”. Azaz most a könyvnek egy másik antropológiai szövegével szembesülünk. Eddig a múlt mezében fellépő emberképpel találkoztunk, ahol a mítosznak, a költői beszédmódnak, a művészeteknek nagy szerepe volt, s ahol az elméleti-filozófiai tradíciókat is a reneszánsz magatartási formák és életformák szempontjából értelmezték. A most sorra kerülő antropológiai szöveg, a harmadik fejezet nem annyira a beszédmódban különbözik ettől, hiszen a költői retorikának, a szépirodalomnak és egyáltalán a művészeteknek itt is nagy szerepe van. Nem is lehet másként, mivel a fogalmiság és az érzékletesség, a gondolat és a képzelőerő imént említett szintézise a sajátosan reneszánsz emberkép egészére érvényes. Ez az az egyik döntő sajátosság, ami miatt nem

keverhetjük össze *A reneszánsz ember* antropológiáját *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete* c. kötet antropológiájával, s hogy a kettő különbözőségét azzal jelöljük meg, hogy két különböző antropológiáról beszélünk. Most viszont az első antropológián *belüli* különbözőségeket vesszük tekintetbe. A második antropológiai szöveg ugyanis az önértelmezésnek egy másik típusa, amennyiben a reneszánsz itt önmagát mint másságot, eddig nem volt szubsztrátumot értelmezi: ez a voltaképpeni filozófiai antropológia, ahogyan ezt a könyv harmadik fejezetének a címe is megnevezi.

„A reneszánsz teremti meg a filozófiai antropológiát, azt a tudományt, melynek tárgya az ember mint nembeli lény” – hangzik ennek a fejezetnek az első mondata.¹⁷ A filozófiai antropológia megteremtésének a feltétele pedig az antropológiai egyenlőség elismerése volt, amire az antikvitásban még nem került sor. A keresztény világképben ugyan spirituálisan megjelent ez a gondolat, ám evilági értelemben csak a munka jelentőségének az elismerése és felismerése hozta magával az antropológiai egyenlőség elismerését. Erre a reneszánszban került először sor, ezért az antropológiai általánosítás mint új mozzanat szükségképpen a reneszánszban merült fel.¹⁸ Ám ez kölcsönös viszonyra vált, s a reneszánszban a születő modernitás problémáira – többek között a munkára – való összes filozófiai reflexió az antropológia univerzalizálásának függvényében, annak alárendelten merül fel.

Heller Ágnes szerint a reneszánsz a *munkát* elsődlegesen *antropológiailag* értelmezi, nem ökonómiailag, ami majd a modernitásnak egy későbbi fejleménye lesz. A munka univerzalizását majd a modern gazdaságtan tárja fel. A munka itt nem is etikai értelemben egyetemes fogalom, ám az etikai csak közvetve, az antropológiai értelmezésen belül érvényesül: „A közvetlen munkaetika alárendelése az antropológiai szemléletnek, amelyben a munka nem mint kötelességvégzés érdekes, hanem az emberi képességeket kibontakoztató sajátosságának közvetítése.”¹⁹ A munka az önteremtés értelmében sem univerzális fogalom, a nembeliségnek ez a jelentése itt nincs meg, hiszen a reneszánsz végső soron megőrzi a teremtés-gondolatot, mégha szekularizált formában is.

A reneszánsz a munkát nem elvont fogalmi értelemben mutatja be az ember lényegeként a természethez és a társadalmisághoz való viszonyában. A *munka* annak a reneszánsz attitűdnek a kifejezése, amelyre Heller alkotott egy fogalmat, s amelyet már vizsgáltunk. Ez

a *dinamikus ember*, amely/aki annak az attitűdnek a fogalmi megfelelője, amelyet Heller a következőképpen összegez: „Munka, tudomány, technika és művészet tehát a reneszánszban a szó szoros értelmében elválaszthatatlanul reprezentálta az emberi képességek megnyilvánulását, tárgyiasulását, szolgálta a mikrokozmosz és a makrokozmosz, az emberi természet és a természet meghódítását. Érzelem és értelem, élmény és módszeresség mindebben együtt volt a munkában. Ember és világa egységesnek látszott, s maga az ember – legkülönbözőbb objektívációiban – is egységesnek tűnt.”²⁰

A reneszánsz attitűd helleri jellemzését kitűnően szemlélteti ez a rövid idézet. Azt, hogy Heller munka-konceptiója a nembeliség marxi–lukácsi fogalmához kötődik, miközben, többek között Márkus György antropológiájának hatására, értékorientációs kategóriává is válik. Ugyanakkor Heller a munkát mégis másként fogta fel, mint Lukács vagy akár Márkus: láttuk, hogy *A mindennapi élet*-ben már egyértelmű az, hogy nem fogadta el a munkának azt a paradigmatisz szerepét, amit Marx és Lukács ennek tulajdonítottak. Ez *A reneszánsz ember*-ben azonban még nem világos, legalábbis nem egyértelmű. Nemcsak azért nem, mert Lukács Ontológiájának retorikája itt még nagyobb hatással van rá, mint *A mindennapi élet*-ben. És nem is csupán azért, mert a reneszánsz mint a modernitás hajnala még nem engedte meg a társadalmi létnek azt a lecsupaszítását, amit majd a modernitás kifejlődése nemcsak megenged, hanem szükségszerűen ki is fejleszt. Inkább talán azért, mert a később antinomikussá vált szférák itt még egységesnek látszanak, ahogy Heller is mondta a fenti idézetben, és tegyük hozzá, azok is. Ennek a látszatnak a reneszánszban valósága van.

Heller értékválasztása is kifejeződik a reneszánszhoz való viszonyában. A reneszánsz olyan korszak és olyan beállítódások gyűjteménye, amelyet könnyen lehet a jelenhez, a fennállóhoz, a modernitás antinomikus fejleményeihez való kritikai viszony és egy elképzelt jövő alapjává tenni. A reneszánsz antropológiát nemcsak az eddig sorbavett sajátosságai, hanem ennek egész beállítottsága és irányultsága is alkalmassá teszi erre. Ezért könnyen belátható, hogy miért a reneszánsz attitűdnek a sajátos irányultsága lesz a könyv utolsó alfejezetének a tárgya. A reneszánsz ugyanis – dinamikus embereszményének megfelelően – nem egyszerűen arra kérdez rá, hogy mi az ember, hanem arra, hogy *mire képes az ember?* A jövőre kérdez, mégpedig a „képeség”, a belső, antropológiainak tételezett lehetőség

és diszpozíció szempontjából, és az „embernek” szögezi a kérdést, mindkét relációban öröknek és általánosnak tételezve az embert.

Az emberiség közös antropológiai lényegének felfedezése a reneszánsznak a francia forradalom jelszavai felé mutató tendenciáját jelzi, ahol majd az egyenlőség és a szabadság antropológiai tételének politikai, később pedig történeti jelentést adnak. Az antropológiai általánosság ugyanakkor visszautal a kereszténységre is, a sors és az emberi lényeg kapcsolatának a szabad akarat problémakörében jelentkező ellentmondásaira. A szabad akarat és az ebből kinövő szabadság a reneszánsz attitűd konstituense lesz. Már nem teológiai és nem is etikai fogalom, még nem politikai és nem is történetfilozófiai, hanem antropológiai fogalom és konstituens.

A munka után a szabadságot fedeztük fel, mint a filozófiai antropológia komponensét. Ehhez társul még az a sajátosság, hogy a reneszánsz is továbbviszi az ember társadalmiságának arisztotelészi hagyományát, ám számára a legmagasabb rendű integráció az emberiség. A lukácsi értelmezési koordináta, a társadalmi lét ontológiája, valamint Márkus antropológiája ötvöződik a reneszánsz fogalmiságának ebben a helleri rekonstrukciójában. Ám Heller antropológiai szövege, a reneszánsz attitűd mégsem válik tézisek illusztrációjává, ellenkezőleg. A mű szövegének felépítése, gondolatvezetése, az a hatalmas kulturális és filozófiai apparátus, nem utolsósorban az az itt sajnos nem elemezhető retorikai gazdagság és sokrétűség, amellyel mindezt véghezviszi, olyan imponáló, hogy ez a feltételezés nem is jut eszünkbe.

A szabadság viszont fordulatot hoz az antropológiában. A keresztény hagyománynak a szabad akaratban is megmutatkozó ambivalenciája ebben a vonatkozásban is fennáll, mert ellentét van az ember antropológiailag, vagy ontológiailag, vagy éppen teológiailag elgondolt lehetősége, valamint az egyéni sorsa között. A fordulat abban van, hogy ezt az antik és keresztény problémát most már nem a boldogság perspektívájából, hanem a *szabadság* mint legfőbb *érték* alapján gondolják és képzelik el. A szabadság és az eredendő bűn keresztényi antinómiájára a reneszánsz ha nem is tökéletes gyógyírt, de legalább magyarázatot talál: „A szabadság és a depraváció kapcsolata nem e történetelőtti mítikus világ „eseménye”. Nem Ádám teremtésével kezdődött és Ádám bűnével végződik, hanem nap mint nap folyik. A reneszánsz gondolkodók (...) nem hisznek az eredendő bűnben. (...) Minden ember eljátszhatja saját szabadságánál fogva

ember voltának lényegét. Nem örököltük Ádám vétvét, de elkövet-
hetjük azt. Az ember rosszasága így nem az ember lényege, de sza-
badságának–lényegének része, szükséges tartozéka, hogy *rossz lehet*,
hogy egy időre – esetleg egész életére – menthetetlenül megromol-
hat. (...) Az ember kicsinysége az, hogy maga játszhatja el saját
nagyságát. Ennyiben a szabadságfogalom a reneszánsz antropológia
csomópontja.”²¹ Innen nézve viszont már nem paradoxon az, ami első
pillantásra annak látszik, hogy ti. a legmagasabb integrációnak, az
emberiségnek a megjelenése a filozófiában egyidejű az individuum-
ból való kiindulás módszertanával, ami viszont a filozófiai antropoló-
gia születését jellemezte.²²

Azt találtuk, hogy a reneszánsz attitűd az, ami a reneszánsz böl-
cseletnek az elsődleges tárgya, ezért a voltaképpeni filozófia a rene-
szánszban az antropológia. A reneszánsz filozófiai ekvivalense a
filozófiai antropológia, hermeneutikai ekvivalense pedig az, amit az
előző fejezetben láttunk: az antik és a keresztény hagyomány sajátos
– reneszánsz – kulturális hermeneutikája. Ezekből a hermeneutikai és
antropológiai rétegekből áll össze a reneszánsz önarcképe s a rene-
szánsz ember Heller által rajzolt portréja.

Mindennapiság, erkölcs és emberkép a reneszánszban

Eddig a könyv első és harmadik fejezetét tárgyaltuk, ezekben ta-
láltuk meg Heller filozófiai antropológiájának két változatát, a tágabb
értelemben vett kulturális-filozófiai és a szűkebb filozófiai antropoló-
gia szövegeit. A kötet második, egyben legterjedelmesebb fejezete
ezzel szemben más perspektívát választ, pontosabban más perspektí-
vákat. Ennek a fejezetnek a címe a következő: „Erkölcs és lét, vagy
az ember praktikus lehetőségei”. Most kilépünk az antropológia, az
emberről szóló elmélet tartományából, mégpedig két irányba: az er-
kölc és a mindennapi élet praktikus szféráiba. Nyilvánvaló ebben a
relációban is, hogy jogosan különböztettük meg a helleri filozófia
három komponensét, illetve megalapozottan határoztuk meg egymás-
ra vonatkozásait mint a filozófia értelmezési horizontját.

Heller a filozófiát az étellel, az ember praktikus lehetőségeivel
mintegy verifikálni kívánja. Földközeli beállítottságára megint ráis-
merünk, amikor a középső fejezetben „magára az életre” következtet-
tünk vissza, főleg a kor művészi alkotásaiból, filozófiai gondolatfor-

gácsokból, aforizmákból. Maga a reneszánsz élet lesz a tárgyunk, kilépünk a filozófiából. Ám a reflexió nézőpontja végül is változatlan, amennyiben a filozófiai antropológiában megadott reneszánsz attitűdre kérdezzük rá, csak éppen máshol és másként: az élet tartományában, mégpedig a választott (erkölcsi) értékek perspektívájából. Ezek persze nem tisztán erkölcsi értékek, hanem a nembeliség és a partikularitás viszonya, a nembeliség megszemélyesíthetősége a reneszánsz attitűdben, ennek tudati alakzataiban és életformáiban alkotják a végső értékorientációt. S miután a reneszánsz az a sajátos korszak, a modernitás hajnala, amelyben Heller választott értékeinek jelentős része megszületik, ezért a történetiségnek és az értékválasztásnak egy sajátos kombinációja áll elő. Ezt elsősorban a szóban forgó fejezetben figyelhetjük meg, aminek műfaját Heller „történeti szociológiaként” határozza meg.

A nembeliség megszemélyesíthetőségére való rákérdésnek természetesen *A reneszánsz ember* egész szövegében és egyes rétegeiben is megvan a maga sajátossága. Az egész szövegben a reneszánsz attitűd a kérdés alapja és iránya, az első fejezetben pedig a kulturális hagyományok mint az önarckép elemei. A voltaképpeni antropológiában, a harmadik fejezetben jutunk legközelebb ehhez, a filozófiai antropológia utolsó fejezetének címe a legpontosabban és az antropológiában legkonkrétabban feltehető kérdés: mire képes az ember? Ez az intenció egyúttal az egész reneszánsz attitűd ekvivalense, hiszen a reneszánsz ember mint dinamikus ember éppen a mozgást jeleníti meg, a dünamisz a lényege, világának és önmagának a változtatásában konstituálja magát és világát. Mégpedig a képesség, diszpozíció alapján történő változtatásban.

A reneszánsz dinamikus embere értékválasztásának és értékmegvalósításának az élet az anyaga, az a szubsztrátum, ahol mindez végbemegy. A könyv architektonikájának is itt találjuk meg a magyarázatát. A reneszánsz ember gyökerei, múltja, valamint az önmagában megalapozott lehetősége, vagyis képességei, diszpozíciói mint a jövő „szubjektív” komponensei, azaz a „honnan jött?” és a „hová megy a reneszánsz ember?” kérdések ívéből összeálló antropológiai horizont a könyv egyik meghatározó rétege. Az első és a harmadik fejezet ebből a szempontból ehhez a réteghez tartoznak, a *kulturális* és a *filozófiai reflexiók* és *értékválasztások* tartományába. A másik réteg, a második fejezet viszont, ahogyan a címben is áll, az ember *praktikus* lehetőségei, az élet a *mindennapiság* és a *gyakorlati erkölcs* felől

gondolja el a nembeliségnek a dinamikus emberben specifikálódott reneszánsz attitűdjét.

Ugyanakkor ez a szétválasztás csak viszonylagos, a reneszánsz attitűdnek belső és külső, szubjektív és objektív komponensei nagyon is szorosan összetartoznak. Nemcsak azért, mert Heller művészi alkotásokból, filozófiai gondolatforgácsokból következtet vissza az életre és az erkölcsre, hanem és elsősorban azért, mert ebben az attitűdben valóban együtt vannak ezek a komponensek: a reneszánsz lényegéhez tartozik – Lukács kifejezésével élve – a differenciálatlanság. Ugyanakkor a másik tendencia is, az életszférák, valamint a kulturális és tudományos közeg elválásának megindulása. E kettős sajátosság miatt sem érezzük erőltetettnek vagy önkényesnek Heller itt alkalmazott módszerét, azt, hogy „visszakövetkeztet” az életre, és hogy a filozófiát a történeti szociológiával váltja fel, és aztán a kulturális hermeneutika és a filozófiai antropológia közé beékeli a történeti szociológiát. Így aztán nem meglepő, hogy a filozófiai gondolatok ebben a fejezetben nem filozófiaként jelennek meg, hanem itteni funkciójuk szerint, vagyis az életre és a praktikus lehetőségekre való vonatkoztatottságukban. Ezt a metódust később igen gyümölcsözően alkalmazta *A mindennapi élet* c. könyvében, majd az érzelmekről írt szociológiai tanulmányában. A mindennapi életre persze nemcsak e metodológia miatt utalunk, hanem amiatt is, mert ugyan történetileg és az ún. magas kultúra felől elgondolva, de ez a fejezet mégis felfogható a mindennapiság-probléma szisztematikus értelmezésének, sőt Heller mindennapiság-szövege egyik változatának, és a monográfia előtörténetéhez tartozó szövegnek is.

A mindennapi élet az első alfejezet, amelyet a következőkben nem önmagában, nem is mint a mindennapiság-probléma kifejlődésének egyik állomását értelmezzük, hanem Heller intenciói nyomán haladunk: a reneszánsz embert akarjuk megérteni alkotásaiban tükröződő életén keresztül. Erre a tudománynak, a művészetnek és a mindennapi életnek az itt annyira jellemző „eleven kölcsönhatása” jogosít fel bennünket. A reneszánsz tudományossága még belül van a köznapi szemlélet határán. Ugyanakkor más tendenciákat is megfigyelhetünk, pl. a művészet differenciálódását. Ez leginkább a műalkotások „belső etikájának” és a „köznapi élet brutalitásának” az eljelentmondásában érhető tetten. Viszont a reneszánsz attitűd, ahogyan már láttuk, a mindennapi életet humanizálni akarja, tudatosan az emberi magatartás civilizált formáit forszírozza, és a nap követelményét,

a mindennapokban megélhető teljes élet maximáját állítja fel. Vagyis a reneszánsz nemcsak az emberiséget mint univerzális eszmét hódítja meg a filozófia számára, hanem ennek *empirikus univerzalizitást* kezd adni: mindenki, minden egyes ember beleértendő a nembeliségbe. Ám ezt az általános beállítódást állandóan keresztezi és bonyolítja az, hogy az egyének az individualizálódás következtében életvitelt választhatnak. Életmódjuk szociálisan meghatározott, ám életvitelük viszonylag szabadon választható. Ezért aztán állandóan felmerül a kérdés, hogy ugyan mi készíthetné, mi motiválhatná az egyéneket arra, hogy civilizált életvitelt alakítsanak ki maguknak, és hogy kövessék a nap követelményét életvitelükben? Ez már önmagában is jelzi a változóban lévő értékrendnek a születő modernitásban is cleve meglévő labilitását. Heller jogosan teszi fel a kérdést, hogy ilyen körülmények között lehetségessé válik-e az erkölcs? Válasza a következő: „A „fronézis”-fogalom új értelmet nyer. Nemcsak az általános értékeket kell az egyes, konkrét helyzetnek megfelelően alkalmazni, de a konkrét helyzetben mindig újra kell teremteni az értékhiérarchiát ...”²³

Mindez újabb adalék a dinamikus ember portréjához is. Az autonómia, a választás és az egyéni élet ritmusa összefüggnek egymással, a „feladat”, az „idő”, és a „karakter” kölcsönhatásba kerülnek egymással, az egyéni élet ritmusa és a lényeges cselekvések időpontjának megválasztása fontos kérdéssé válik. Az idő a modernitás alapvető konstituense, amelynek komoly konzekvenciái vannak az egyének életvitele, de morális karaktere szempontjából is. A történelmi idő aspektusából a reneszánszban a jelennek van meghatározó szerepe: „Kevés kor volt a történelemben, melyben az emberek olyan feltétel nélkül adták volna át magukat a jelennek, mint éppen a reneszánsz.”²⁴ Itt egy újabb feszültség és egy érdekes ellentmondás keletkezik a jelenre orientáltságnak és a dinamikusságnak a jelent folytonosan meghaladó intenciója között.

A dinamikus ember az „önmegvalósító” ember is, ami a világ felé fordulást, extrovertáltságot hoz magával. Az önmegvalósítás eszköztárát egy olyan szituációban kell megtalálni, amikor a tradíció már nem, a konformitás még nem motivál. Az emberismeret és önismeret, vagyis a tudás, mégpedig az egyén által megszerzett tudás ezért felértékelődik. Az önmagát a világban megvalósító dinamikus ember individuumra és szerepekre válik szét, ami mind az önismeret („befelé fordított pillantás”), mind az emberismeret szempontjából fontos

konzekvenciákat von maga után. A képmutatás és az inkognitó ennek az újfajta magatartáskomplexumnak a velejárói. A szituációk és az emberi viszonylatok dinamizmusa hozza magával a magatartás egyre komplexebb és ellentmondásosabb halmazát, amelyből az individuumnak választania kell. Újra és újra, a szituációk és a cselekvés összes tényezője változásainak függvényében. A kockázat szerkezeti elemmé lesz. Mindezt összegezhettük úgy, hogy a reneszánsz „gyakorlati ész” kibővíti és módosítja Arisztotelész fronézisz-fogalmát, mégpedig elsősorban az individualitással és szabadsággal együttjáró értékluralitás és a magatartáspluralitás következtében.

Ennek megvannak az antropológiai következményei is, olyan következmények, amelyek jól mutatják ennek az antropológiának a reneszánsz átmenetiségébe nyúló gyökereit. Az egyik következmény a *személyiség felértékelődése* az emberképben, a választott szociológiai módszer terminusával élve, a *személyiség önmegvalósítása*, amely célá válik a reneszánszban. „A reneszánszban tehát a személyiség önmegvalósítása és önélvezete célá válik. Ennyiben a reneszánsz individualizmusa sok mindent realizál, amit ma az individualitás lényegének tartunk. De ez még mindig elvont azonosság. Hogy miben áll az önmegvalósítás, miben merül ki az önélvezet, tehát mit értenek sikereségnek, az határozza meg, hogy egyes reneszánsz egyéniségek individualizmusa mennyit realizál ebből az „emberi lényegből”.²⁵ Leonardo da Vinci esetében a „mű” volt az önmegvalósítás kritériuma, Luther személyisége viszont paradox módon a „szekularizáció betetőzése”. Ezzel az antropológiai konzekvenciával, a személyiség felértékelődésével természetes módon együtt jár a *moralitás* felértékelődése is. (Az önéletrajz az a jellegzetes műfaj, amelyben a személyiségnek ez a státuszváltozása kifejeződik.) Ugyanakkor Heller azt is világossá teszi, hogy ez a személyiségképzet még nem azonos a modern polgári egoizmus-elméletekével, noha az első kísérlet annak a tézisnek az igazolására, hogy „kezdetben vala az egyén”.

A reneszánsznak további fontos antropológiai jelensége az *érzelmek* tartományának átalakulása. Ezt a kérdést Heller a *Mérték, szépség; érzelmi kapcsolatok* c. fejezetben tárgyalja. Ennek a kérdéskörnek a tárgyalása során azt mutatja meg, hogy az antikvitás „mezon” elvének és a modern társadalom homogenizáló elvének, a hasznosságnak a határmeszygójén vagyunk, s ez az egyedülálló határhelyzet tette lehetővé, hogy a reneszánsz attitűdben e két korszak értékei

egyszeri és megismételhetetlen szintézist alkossanak. Az érzelmek az antropológia sajátos tartományát alkotják, amelyet Heller majd a másik antropológiájában részletesen és mint elméletet dolgoz ki. Itt és most a reneszánsz attitűd elemeként értelmezi ezeket, a történeti szociológia eszköztárával, mégpedig azt a döntő változást kiemelve, hogy a tradicionális érzelmi kapcsolatok helyébe a *választott érzelmi kapcsolatok* lépnek. A barátság és a szerelem kerül az érzelmi kapcsolatok hierarchiájának csúcsára. A barátság már az antikvitásban is ott volt, a szerelem viszont most lépett elő. Ezek a választott kapcsolatok olyan értékek, amelyekben a személyiség felértékelődése, a szabadság mint az egyén autonómiája jutnak kifejezésre. A szerelem és a barátság ezzel a most elnyert státuszukkal ugyanakkor antropológiai univerzalitásra tesznek szert, az egész emberiségre és elvileg minden egyes emberre vonatkoznak.

Az ember nembelisége, az emberi nem egységének gondolata az érzelmek tartományában a reneszánszban tehát új antropológiai jelentést is kap, mégpedig a kultúra és a köznapi élet egységére alapozott filozófiai antropológiai jelentést. De a mindennapi életre is visszahat az érzelmek antropológiai változása, a szerelem és a barátság az értelmes élet lehetőségeiként is jelentőssé válnak, bennük az élet, az emberi kapcsolatok humanizálódásának esélye is adva van. A mindennapok humanizálásának reneszánsz mércéje, valamint az életnek ebben a tartományban megadható értelme mint morális és pszichés érték antropológiai komponensek is, és mindezek a mozzanatok és dimenziók együtt, egymásra vonatkozásaik dinamikájában és sokrétűségében rajzolják meg a reneszánsz attitűd szubjektumának, a dinamikus embernek fogalmilag és érzékletességében egyszerre hiteles és teljes portréját.

Jegyzetek

1. Heller Ágnes: A reneszánsz ember. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967. 13.
2. I. m. 78.
3. I. m. 83.
4. I. m. 99.
5. I. m. 112.
6. I. m. 124.

7. I. m. 71.
8. I. m. 41.
9. I. m. 117.
10. I. m. 48.
11. I. m. 83.
12. I. m. 71.
13. I. m. 112.
14. I. m. 113.
15. I. m. 114.
16. I. m. 292.
17. I. m. 309.
18. I. m. 311.
19. I. m. 321.
20. I. m. 338.
21. I. m. 342.
22. I. m. 243.
23. I. m. 153.
24. I. m. 157.
25. I. m. 208.